Perspectivas e tradições do fazer etnográfico

Raoni Borges Barbosa
UFPE

Este artigo discute o fazer etnográfico como atividade central da antropologia com base em reflexões de autores que problematizaram esta questão. Se, por um lado, a etnografia significa o método ou o procedimento consolidado e quase definidor da produção científica de conhecimentos antropológicos, por outro, há um conjunto de perspectivas e tradições do fazer etnográfico cujas especificidades se assentam em escolhas teórico-metodológicas relevantes para o desenvolvimento e a produção de evidências de uma pesquisa.

Cabe enfatizar, neste sentido, a reflexão de Peirano sobre a etnografia como procedimento de constante reinvenção da antropologia. A etnografia é mais que um método, ou seja, uma forma de fazer pesquisa; implica posturas teóricas, éticas e estéticas que condicionam o trabalho de campo.

> A ideia de "método etnográfico" é complexa. Essa dimensão incita ao questionamento da etnografia como método. A pergunta central se resume a esta: onde e quando aprendemos que "estranhar" é uma ferramenta fundamental na pesquisa antropológica? E o que significa, no fundo, esse estranhamento? [...] O refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado. Ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual. Todo antropólogo está, portanto, constantemente reinventando a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina. [...] Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria (Peirano, 2014: 379-383).

Com base nesta assertiva, o presente estudo faz um breve passeio pela obra de diversos autores, de modo a isolar didaticamente três tradições e perspectivas influentes na produção etnográfica atual. Estes autores buscam historiar a emergência do discurso antropológico como uma "hermenêutica do outro" (Certeau, 1982), construída no Ocidente em expansão colonialista; questionam o interesse social que subjaz a esta prática social de produzir conhecimento (Bauer, Gaskell & Allum, 2005) sobre o diferente, sobre o estranho e distante; teorizam o encontro etnográfico como necessidade de construção dialógica de sentidos sobre a alteridade (Winch, 1979); e discorrem sobre as implicações teórico-metodológicas, éticas e estéticas da escrita etnográfica (Colombo, 2005).

A discussão em tela se organiza em três partes. Na primeira parte, problematiza-se o fazer etnográfico como exercício de hermenêutica do outro, cujo objetivo constitui a explicação da alteridade como realidade exterior, passível de apreensão em quadros explicativos que correspondem à realidade vivida pelo sujeito coletivo pesquisado, ainda que inconscientemente. Na segunda parte, problematiza-se o fazer etnográfico como possibilidade de devir-nativo, cujo paradigma de análise se pauta na afetação do etnógrafo pelo campo e se apresenta na forma de uma escrita processualista das experiências de pesquisa. Na terceira parte, por fim, o fazer etnográfico é discutido como exercício de compreensão da alteridade e como oportunidade de reflexão teórico-metodológica a partir da experiência do pesquisado em campo (Bourdieu, 2003).

O fazer etnográfico como hermenêutica do outro

Para Certeau (1982), a *etno-grafia* deve ser compreendida criticamente no horizonte de sua história, intimamente vinculada a uma linguagem de império que diferencia sociedades primitivas e selvagens ágrafas de sociedades políticas dotadas de escrita. A *etno-grafia*, neste sentido, é o resultado, plasmado em papel, da *etnologia*, cujas noções definidoras, no entender de Certeau (1982: 211), são:

> [...] a *oralidade* (comunicação própria da sociedade selvagem ou primitiva, ou tradicional), a *espacialidade* (ou quadro sincrônico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que apresenta um corte cultural), a *inconsciência* (estatuto de fenômenos coletivos referidos a uma significação que lhes é estranha e que não é dada senão a um saber vindo de algures).

A etnografia, assim, seria o antípoda da historiografia moderna, cujas noções definidoras seriam a *escrita*, a *temporalidade*, a *identidade* e a *consciência*. Este modelo de produção de conhecimento, que emerge na Europa entre os séculos XVI e XVIII como tecnologia social para lidar com o conjunto de transformações sociopolíticas em curso (Renascimento, descoberta do Novo Mundo, Reforma Protestante, Revoluções Burguesas e outras), já estaria presente nos relatos de Jean de Léry[1] e se repetiria no estruturalismo lévi-straussiano, interessado na explicação das condições inconscientes, cujo vetor é a oralidade da vida social.

Malinowski (1976), muito embora esquecido por Certeau (1982), teria sofisticado a escrita sobre o outro em um formato racionalista, empiricista e atemporal ao definir a escrita etnográfica como escrita científica sobre a alteridade. Esta fundação da antropologia sobre os cânones da ciência ocidental tem por objetivos explicar o ponto de vista nativo; traduzir com fidelidade a imagem e linguagem da vida tribal; e evocar o verdadeiro espírito da vida nativa.

Como bem pontua Giumbelli (2002), o fazer etnográfico malinowskiano exige que o pesquisador paute sua observação em princípios científicos e que viva entre os nativos por um tempo longo, de modo a coletar dados suficientes para a construção de quadros explicativos gerais e abstratos, na forma de leis científicas, sobre os fatos sociais observados. Deste modo, o pesquisador deve dominar o método antropológico a fim de produzir evidências sobre a cultura nativa, tal como um cientista que pratica uma ciência empírico-analítica, cujo interesse é o domínio técnico, classificado como verdade, sobre o fenômeno estudado (Habermas, 1968).[2]

Esta proposta de fazer etnográfico como um exercício sistemático de hermenêutica do outro — pautada no poder atribuído à escrita de reter o passado como realidade objetiva e de superar as distâncias espaciais mediante um texto facilmente reproduzível, que leva consigo as experiências do lugar de origem — entende a alteridade radical do Novo Mundo como imemorial, sincrônica e inconsciente de si, devendo, neste sentido, ser explicada pelo olhar externo do observador. Este observador explica a alteridade na reprodução da diferença Nós–Eles e de acordo com os códigos de racionalidade e estranhamento de sua cosmologia.

Certeau enfatiza como este primeiro modelo etnográfico — ainda pautado em um método comparativo que reduz as diferenças culturais segundo uma história conjetural de evolução dos padrões de cultura, dissolvendo-as, ainda, no pressuposto da universalidade humana — constrói uma argumentação circular que transforma o outro radical em uma versão caricata, primitiva e selvagem da concepção de humanidade e de civilização ocidental. A separação entre Nós e Eles, entre o aqui, conhecido e familiar, e o lá, desconhecido e exótico, caracteriza-se por uma natureza estranha onde habita a mesma humanidade, cuja estranheza cabe ao pesquisador traduzir para a racionalidade ocidental. Nas palavras de Certeau (1982: 223-225),

> o que dele separa o Ocidental não são as coisas, mas a sua aparência: essencialmente, uma língua estrangeira. Da diferença constatada resta apenas *uma língua por traduzir*. […] A tradução *faz passar* a realidade selvagem para o discurso ocidental. […] No lugar onde a *Histoire* a situa, a língua estrangeira já adquire a dupla função de ser o meio pelo qual uma "substância" (a efetividade da vida selvagem) vem sustentar o discurso de um saber europeu, e de ser uma fábula, um falar que não sabe aquilo que diz antes que um deciframento o preveja de uma significação e de uma utilidade. […] O lugar de partida era um *aqui* ("nós") relativizado por um alhures ("eles") e uma linguagem privada de "substância". Ele se torna um lugar de *verdade* já que lá se mantém o *discurso*

> *que compreende um mundo*. Tal é a produção para a qual o selvagem é útil: da afirmação de uma convicção, leva a uma posição de saber. Mas se na partida a linguagem a restaurar era "teológica", a que se instaura na volta é (em princípio) científica e filosófica.

Este fazer etnográfico como exercício de hermenêutica do outro se reproduz como proposta de escrita realista (Colombo, 2005), em que a verdade ou a racionalidade do mundo do pesquisador se afirma na caricatura da alteridade radical entendida como oposto ou como estação primeva da civilização ocidental. Assim este outro é apreendido e explicado a partir de noções reificadoras, como natureza/cultura, corpo/vestimenta, festa/trabalho, bruxaria/ciência, prazer/ética, inconsciência/consciência, memória/história, cabendo ao pesquisador traduzir a realidade nativa para a racionalidade de sua cosmologia ocidental.

Neste sentido, Winch (1979), em diálogo com Pareto e Evans-Pritchard, enfatiza o desafio do pesquisador em entender e, ato contínuo, traduzir para os leitores de sua cultura a cosmologia nativa pesquisada, sem, contudo, incorrer em um discurso de racionalidade, realidade e objetividade próprio da cosmologia ocidental. Ao discutir o trabalho de Evans-Pritchard sobre a bruxaria e a magia entre os Azande, Winch, contudo, se afasta do dogma ocidental segundo o qual a cientificidade corresponderia à realidade.

Desta forma, Winch não somente diferencia o lógico e o científico, como faz Evans-Pritchard, mas argumenta, ainda, que a realidade é uma noção implícita a uma cosmologia específica e operada por uma linguagem também culturalmente marcada. Assim, a bruxaria e a magia entre os Azande constituem fundamentos de sua vida social, devendo ser compreendidas segundo a racionalidade própria deste sistema de crenças e deste repertório simbólico. Nas palavras de Winch (1979: 90),

> las nociones azande de la brujería no constituyen un sistema teórico en términos de obtener un conocimiento cuasicientifico del mundo. Esto a su vez sugiere que el europeo, obsesionado en presionar el pensamiento azande hacia donde naturalmente no iría — a una contradicción —, es el culpable del malentendido, y no los azande. El europeo está incurriendo, de hecho, en un error de categoría. Este planteamiento admite inferir algo más: las formas en que la racionalidad se expresa a si misma en la cultura de las sociedades humanas no pude ser coligida *simplemente* en términos de la coherencia lógica de las reglas, según las cuales las actividades se llevan a cabo en esa sociedad.

O imperativo de "explicar" a alteridade radical segundo os códigos de moralidade e racionalidade de sua cosmologia, e não conforme o que o pesquisador define como realidade, objetividade, racionalidade e verdade,

provoca o deslocamento deste modo realista de fazer etnográfico para um modo cada vez mais reflexivo e compreensivo de análise do social. No entender de Winch, contudo, Evans-Pritchard se mantém fiel a uma proposta realista de fazer antropológico e etnográfico quando busca explicar a bruxaria e a magia azande a partir da diferença entre noções místicas e noções científicas de apreensão do real.

O pesquisador, nesta proposta realista de análise e escrita do outro, movendo-se à margem do palco de experiências cotidianas, observa a complexidade inconsciente dos espaços societais, traduzindo-as, *a posteriori*, em silogismos que abarcam a realidade objetiva. Este procedimento científico está revestido pela ética do trabalho e da produção do capitalismo emergente, de modo que seu interesse se configura como prático-instrumental (Bauer, Gaskell & Allum, 2005), próprio de uma concepção naturalista e racionalista de ciência, ainda que (cabe ressaltar a *ironia*) inconsciente para este operador da ciência ocidental.

No entender de Certeau (1982: 233-234), o relato de Jean de Léry, modelo realista de fazer etnográfico repetido tanto por Evans-Pritchard como por Lévi-Strauss, é assim contextualizado:

> como o corpo nu da Índia, o corpo do mundo se torna uma superfície aberta às inquisições da curiosidade. Na época ocorre o mesmo com relação ao corpo da cidade e ao do doente, transformados em espaços legíveis. Pelos "pequenos furos" de "experiências" sucessivas, o véu tradicional que ocultava a opacidade das coisas se rasga e permite "reconhecer a terra ocularmente". Da transgressão que acompanha o nascimento de uma ciência, Léry resume os dois elementos: "bom pé, bom olho". "Ver e visitar", diz ainda.

Trata-se, com bem sintetiza Colombo (2005), de um paradigma de fazer etnográfico pautado na ruptura entre escrita científica e escrita literária, sendo aquela a própria para o embasamento da etnografia como prática científica e, portanto, discurso de verdade, de correspondência com a realidade, sobre o mundo. Retoricamente, este discurso se constrói na invisibilização do pesquisador/autor do texto, que aparece de uma perspectiva descentrada e assume um tom documentarístico em linguagem neutra e conceitual.

Na proposta de fazer etnográfico como hermenêutica do outro, o pesquisador se coloca à margem dos acontecimentos que explora analiticamente, tal qual um estrangeiro/espião que pode deslocar-se pelo labirinto da cosmologia nativa sem preocupar-se com o constrangimento de defrontar-se, racional e conscientemente, com seus tabus, *malditos* e *interditos*. A cosmologia nativa, em síntese, se apresenta como um fato social no sentido durkheimiano (Durkheim, 2007) e malinowskiano (Malinowski, 1976): exterior, geral e inconsciente, passível de ser

apreendido racionalmente por um observador externo que busca sistematicamente explicar as generalidades da vida social que estuda, seja com base em um sistema social orgânico, seja com base em funções biopsíquicas humanas.

Este modelo de fazer etnográfico foi gradativamente criticado e substituído, no âmbito da antropologia, conforme se desenhava o segundo deslocamento teórico-metodológico da disciplina, a partir da década de 1970. No entender de Santos (2006), este evento significou uma revolução científica tão importante quanto a que fundou a modernidade no século XVI, com o paradigma de mundo-máquina como lastro ideológico do determinismo mecanicista que preparou a expansão da modernidade ocidental por todo o globo.

Porém, este paradigma emergente nas ciências e, particularmente, na antropologia e no fazer etnográfico se pauta no entendimento da alteridade segundo suas próprias lógicas societárias e culturais. Disto resultam as crescentes valorizações de formas processuais e reflexivas de escrita sobre o outro (Colombo, 2005).

O fazer etnográfico como devir-nativo

No entender de Peirano (1995), a antropologia se encontra em crise desde o último deslocamento sofrido pela disciplina a partir dos anos de 1960, quando se abandonou o projeto de encontro com a alteridade radical e o fazer antropológico se voltou para o cotidiano das sociedades complexas. Deste processo de mudanças teria resultado uma profunda fragmentação da disciplina, desde então ocupada em produzir estórias e eventos como novas possibilidades discursivas.

Ortner (2011), assim como Peirano, afirma a atual ausência de um paradigma único compartilhado pelos antropólogos: uma situação de crise que se verifica na confusão de categorias e nas expressões de caos e antiestrutura no discurso antropológico. A autora constata, neste sentido, uma série de revoluções na teoria antropológica a partir dos anos 1960, que redundaram, entre outros, na antropologia simbólica de Turner, influenciada fortemente pela Escola Sociológica Francesa de Durkheim e Mauss,[3] no estruturalismo lévi-straussiano,[4] no marxismo cultural e na economia política, mas também no Movimento Writing Culture, a partir dos anos 1980, com sua radical crítica ao modo realista de fazer etnográfico.

A década de 1970 (Caldeira, 1988, 1989), neste sentido, representou um processo de ruptura epistemológica no interior das ciências sociais, com forte influência nas formas de fazer pesquisa na antropologia. Essa ruptura epistemológica é conhecida como o segundo deslocamento teórico-metodológico das ciências sociais e se fundamenta no questionamento das teorias funcionalistas e estruturalistas e na emergência de novos atores na análise do social e da cultura.

A emergência do movimento feminista e das teorias de gênero, assim como dos estudos pós-coloniais e das minorias étnicas e políticas, provoca uma redefinição da antropologia como o estudo da alteridade, e não mais necessariamente como a ciência do primitivo isolado. Estas demandas se fortalecem no sentido da propagação do imperativo de uma *anthropology at home*: o estudo das sociedades complexas e dos modos e estilos de vida contemporâneos que caracterizam a antropologia urbana atual.

Neste contexto conturbado e rico de experimentações, o fazer antropológico e etnográfico se desloca de uma proposta de hermenêutica do outro, pautado em uma linguagem conceitual e neutra, para exercícios de devir-nativo embasado na escrita processualista da "afetação".[5] O conceito de devir-nativo é explorado aqui a partir de Favret-Saada (2005) e Goldman (2003, 2005), em particular. O *devir* se apresenta como categoria estruturadora no pensamento desses autores a respeito do fazer etnográfico como método imprescindível para e na produção do conhecimento em antropologia. Trata-se, contudo, de um *devir-nativo*, cujo sentido maior é o de situar-se em campo o mais próximo possível do que, em linguagem parsoniana (Hartley & Hartley, 1970), se configura como o *status*/papel desta alteridade que se quer compreender como realidade nativa objetificada em coordenadas espaçotemporais na forma de representações coletivas, repertório simbólico, redes de interdependência e cultura emotiva.

O resultado desta experiência, uma vez plasmada no código linguístico do etnógrafo, constituiria, para Goldman (2003), algo outro que uma teoria científica ou uma teoria nativa. Por seus recortes, escalas e programa de verdades, a teoria etnográfica se afasta dos modelos teóricos supracitados por perfazer uma síntese do experimentado em campo sob o crivo da tênue e limitada biografia do etnógrafo. Este traduz para o texto escrito, materialmente homogêneo, uma das múltiplas séries de acontecimentos que se imbricam na heterogeneidade e multiplicidade semântica das relações de significação tal qual captado e filtrado pelas suas faculdades cognitivo-emocionais (Silva, 2009). Nas palavras de Goldman (2003: 456),

> [...] o etnógrafo deve articular os diferentes discursos e práticas parciais (no duplo sentido da palavra) que observa, sem jamais atingir nenhum tipo de totalização ou síntese completa. Nosso saber é diferente daquele dos nativos não porque seja mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor.

A etnografia como devir-nativo, ou seja, como esforço por parte do etnógrafo em projetar-se para fora de sua condição e permitir-se situar em cadeias de interdependência que estruturam uma condição psicossocial outra que a sua

— ainda que, para muitos efeitos, somente em uma dimensão representativa, a ser analisada *a posteriori* e, conseguintemente, escrita —, se coloca para Goldman (2003) de modo diverso que uma mera observação, ou uma tentativa de conversão ou de transformação substancial do etnógrafo em nativo.

Tal não é o sentido abarcado pelo conceito de *afetação* que este autor empresta de Favret-Saada (2005). O esforço por realizar um devir-nativo, em outras palavras, o esforço por se envolver no campo de modo a *ser afetado* pelas pressões e condicionantes sociais que moldam e modulam o cotidiano do homem comum imerso em uma sociabilidade determinada, aponta, ao contrário de conversão, transformação e identificação com e no nativo, em direcionar a percepção do etnógrafo ao que Goldman (2003) define como os aspectos fundamentais na gênese e dinâmica dos processos de estruturação de *territórios existenciais* para o nativo.

O autor enfatiza, aqui, ainda que não de todo consciente do feito, como estes espaços de sociabilidade constituem vínculos emocionais entre o indivíduo e o grupo social, conformando sentimentos de pertencimento, dignidade e semelhança. O fluxo contínuo de trocas materiais e simbólicas entre indivíduos sociais em jogo comunicacional garante, desta feita, a construção da confiança e da confiabilidade que cimenta o grupo em torno de segredos, projetos, identidades e representações integradores deste Nós relacional, ou seja, de uma cultura emotiva concreta, perpassada por tensões, conflitos e clivagens (Koury, 2010a, 2010b).

E é justamente este nativo, na condição de pessoa concreta dotada de uma agência particular e criativa, sempre situada social e culturalmente, que em suas interações cotidianas reinventa o espaço cultural e societal, na transintencionalidade que caracteriza o encontro com o Outro (Barth, 2000). Esta construção de *fatos invisíveis* que compõem a sociabilidade, como insiste Goldman (2003) aludindo a Malinowski, cabe ao etnógrafo apreender e compreender como realidade objetiva, jamais de todo desencantada ou explicada.

Uma vez situado como estrangeiro que observa o Outro em suas redes de interdependência, continua Goldman (2003) tomando de empréstimo as palavras de Geertz, o etnógrafo deve estabelecer um ponto médio entre conceitos impassíveis de operacionalização por abarcarem demasiadamente a vida nativa em toda a sua complexidade e politextualidade e conceitos reificadores e totalizantes, tamanho seu grau de abstração, que mais mistifica e afasta que explicita a sociabilidade nativa.

A etnografia, nestes termos, significa observar cumulativamente o Outro, participando de sua vida, deixando-se afetar no sentido da proposta discorrida acima de devir-nativo. Tal implica ir além do estabelecimento de vínculos

meramente formais entre pesquisador e nativo, haja vista que entre eles deve fluir uma comunicação involuntária e não intencional, portanto bem mais complexa que a comunicação verbal.

Esta modalidade de trocas simbólicas, uma vez consolidada em campo, vem a ser a *afetação* — não obstante a romantização que distorce o conceito como um vaguear pura e simplesmente pelo campo, esperando o etnógrafo que este mesmo universo de pesquisa venha a situá-lo, como se pode inadvertidamente concluir de palavras do próprio Goldman em sua leitura mais direta de Favret-Saada (2005), quando este afirma que afetar-se consiste em "despossessão" e "perda de si". A *afetação*, de fato, só se faz possível na medida em que o etnógrafo disciplina o conjunto de afetos que ele conscientemente agencia para o trabalho de campo (sua curva de vida, suas predisposições ético-político-estético-religiosas, seu olhar sobre a própria antropologia como prática científica e sua experiência com a alteridade).

Neste sentido, Silva (2009) é enfático ao afirmar que a etnografia tem por ponto de partida o problema teoricamente construído e as hipóteses e questões relevantes levadas a campo pelo etnógrafo. O tratamento que Goldman (2003, 2005) e Favret-Saada dispensam ao diário de campo reforça este argumento.

Com efeito, estes autores[6] — tão ávidos em postular o abandono do paradigma cientificista na antropologia e seus métodos e técnicas correspondentes (procedimento de investigação pergunta-resposta, pesquisa documental e outros), bem como em acentuar a experiência humana do etnógrafo para além dos aspectos intelectuais na construção do conhecimento da disciplina, e, ainda, em desconstruir o estatuto epistemológico do observável tido como conhecimento independente e empiricamente verificável, supostamente destacado do nativo e capaz de alçar o etnógrafo a um *status* acultural — não hesitam em afirmar tacitamente o quanto estão representando diante do nativo ao fazer trabalho de campo.

Esta representação não entra em choque com a noção de *afetação* e de etnografia como *devir-nativo*, mas reforça o papel imprescindível de uma sólida formação do etnógrafo nas ciências sociais. Favret-Saada e Goldman repetem em uníssono o quanto suas experiências em campo e o fazer etnográfico pressupõem uma reflexividade intensa no ato de estranhar e desnaturalizar o Outro e a si mesmo.

Aqui aparece o diário de campo, sentido como o ato da escrita que reaviva a *afetação* e transforma quem escreve ao permitir a (re)integração *a posteriori* de todo material coletado em campo — a tal síntese operada progressivamente pelo etnógrafo (Goldman, 2005) e da qual ele, o etnógrafo, é parte indelével, mesmo quando silenciado e negado — como ferramenta para a análise de uma cultura e uma sociabilidade.

Se, em um primeiro momento, Favret-Saada parece aludir ao fazer etnográfico como um mero lançar-se ao abismo do estranhamento, o deixar-se levar e afetar pelo campo, fica claro que a autora entende esta fase da pesquisa como um momento de representação performática perante o nativo. O intuito é ganhar sua confiança e assim fazer a observação/participação na realidade nativa, jamais como movimento empático ou de comunhão afetiva.

Neste sentido, o diário de campo permite ao etnógrafo um momento de catarse em que ele se libera do fardo de representar diante do nativo (Favret-Saada, 2005). O registro disciplinado da movimentação dos atores sociais no universo de pesquisa é, ainda, a ferramenta com que o etnógrafo pouco a pouco organiza o *sistema de lugares* destes mesmos atores em uma perspectiva que descortina, em longo prazo, os padrões culturais significativos de uma sociabilidade.

Aqui se evidencia o quanto a formulação de Goldman (2005) de que a *afetação* seria uma *perda de si* pode levar a interpretações mesquinhas do fazer etnográfico. De fato, Favret-Saada concebe a etnografia como uma aventura, o que pressupõe a superação, por parte do etnógrafo, dos medos corriqueiros (Koury, 2002, 2004, 2008, 2011, 2012) que conformam e informam um espaço societal concreto como práticas e representações sociais.

Neste sentido, o fazer etnográfico é uma experiência angustiante, *um tipo de Schize* (Favret-Saada, 2005) próprio de uma aventura que busca novos territórios e/ou ressignificações do prosaico, do cotidiano do homem comum. Segmentada em três séries espaçotemporais que organizam o ser afetado (situar-se no *status*/posição do nativo), o narrar e o analisar, esta experiência conduz o etnógrafo, nas palavras de Cardoso de Oliveira (1996), ao *modelo nativo*. Isso, para Favret-Saada (2005), implica acessar uma comunicação especial com o Outro que se pretende entender. Nas palavras da autora, "[...] o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não" (Favret-Saada, 2005: 159).

Favret-Saada (2005) tece a sua argumentação sobre a etnografia como devir-nativo, em última análise, apoiada na tese da *opacidade essencial* do indivíduo relacional diante de si mesmo.[7] Este axioma impõe ao etnógrafo o desafio de participar da realidade nativa como indivíduo também afetado por ela, ou seja, de situar-se o mais próximo possível do status/posição do sujeito pesquisado para, ato contínuo, refletir sobre ele a partir de seus afetos todos de pesquisador e indivíduo social, donde resultaria a teoria etnográfica (Clifford & Marcus, 1986; Rosaldo, 1991).

Este modo processualista de fazer etnográfico tem respaldo em uma escrita literária (Colombo, 2005), que afirma e denuncia reiteradamente a ligação entre política e poética na pesquisa antropológica e no texto etnográfico. O pesquisador, nesta proposta, se apresenta como parte do processo de produção do conhecimento, situado e engajado no centro dos acontecimentos. Assim, ele se relaciona intimamente com o sujeito pesquisado, agora alçado à condição de coautor de uma produção polifônica sobre o social e a cultura.

Estas narrativas em primeira pessoa se organizam como relatos de viagem, iniciações em cosmologias exóticas e diários intimistas, em que o pesquisador, após os percalços, os acidentes e as surpresas do campo de pesquisa, se vê aceito pelo sujeito pesquisado. Neste processo de afetar-se pelo campo, ele é reconhecido pelo nativo como competente no saber e na língua locais.

Em oposição à ambição do fazer etnográfico realista de explicar as regras inconscientes do sistema social nativo de forma unívoca e de acordo com evidências demonstráveis, a proposta processualista busca apresentar formas várias de interpretar os significados da viagem de imersão na cosmologia nativa feita pelo pesquisador, tido como sujeito psicológico individualizado. Trata-se, assim, de um discurso sobre impressões corporais, sentimentos suscitados e empatias construídas em campo, não sem riscos e perigos para o *status* da antropologia como ciência. Nas palavras de Colombo (2005: 281),

> a narrativa processual nasce, decisivamente, em oposição à narração realista e corre o risco de ficar à mercê da sua necessidade-vontade de diferenciação. Expõe-se ao risco do excesso: ser atropelada pelo entusiasmo introspectivo esquecendo o objeto da pesquisa (Latour, 1988a). Hesitar, excessivamente, a respeito da experiência de campo pode deslocar o centro da pesquisa da análise do outro para a análise da experiência pessoal, que o pesquisador realiza observando os outros. O outro entra na representação somente para os efeitos que produz sobre o pesquisador (Geertz, 1988).

A justificativa oferecida por Goldman (2003) para o fazer etnográfico parte, diferentemente do que propõe Favret-Saada, do pressuposto estruturalista lévi-straussiano de que um espaço societal concreto se faz e refaz mediante a combinação de virtualidades humanas universais. Nestes termos, cada sociedade poderia abarcar todo e qualquer elemento verificado em uma outra configuração societal.

Esta seria a base ontológica da existência humana como grupo social que conferiria ao método etnográfico seu estatuto epistemológico. Caberia ao etnógrafo, assim, acessar o que se apresenta como latente na alteridade e meramente

virtual em sua sociabilidade. Goldman (2003: 463) ilustra esta assertiva ao tecer os seguintes comentários sobre o nativo como realidade objetiva passível de apreensão racional:

> [...] o nativo não é mais simplesmente aquele que eu fui (como ocorre no evolucionismo) ou aquele que eu não sou (como ocorre no funcionalismo), ou mesmo aquele que eu poderia ser (como ocorre no culturalismo); ele é o que eu sou parcial e incompletamente (e vice-versa, é claro).

Não obstante concordarem quanto à possibilidade do fazer etnográfico para a produção de conhecimento antropológico, Goldman e Favret-Saada partem de premissas bastante distintas para a justificação do estatuto epistemológico dessa disciplina.

A noção de *opacidade essencial* do nativo em face de si mesmo, como coloca Favret-Saada, e o postulado de que o social é uma combinação de virtualidades humanas universais, como ajunta Goldman apoiado em Lévi-Strauss, permitem estabelecer uma síntese conceitual no sentido de que este sujeito opaco, porque naturalizado em relação a si mesmo, somente é arrancado de tal condição ao deixar-se *afetar* pelo Outro, ou seja, ao trazer para a sua condição de ser social culturalmente situado uma experiência latente em outra sociabilidade, mas virtualmente presente no seu espaço societal. Este seria, grosso modo, o papel do etnógrafo: sujeito opaco que se aventura na apreensão e compreensão do Outro, não sem riscos, para poder estranhar a si mesmo como existência humana latente e virtualmente possível em qualquer espaço societal.

Este argumento, contudo, explode os parâmetros das propostas realista e processualista de fazer etnográfico. Disto emerge o paradigma compreensivo de análise do social e da cultura, que exige do pesquisador não uma visão holista, distanciada e totalizadora sobre o nativo, ou uma postura de afetação e de perda de si no outro, mas de distanciamento crítico e reflexividade criativa assentada na herança teórico-metodológica da disciplina antropológica.

O fazer etnográfico como exercício compreensivo

O modo compreensivo de fazer etnográfico, assim como o modo processualista, se consolidaram no cenário de crise epistemológica e hermenêutica da antropologia, com suas demandas de não mais estudar a alteridade radical e de, ao contrário, fazer uma antropologia em casa, capaz de dar voz aos novos atores sociais que despontavam no espaço público na década de 1970. Ambas as vertentes romperam com os modelos epistemológicos da tradição antropológica de base objetivista, caminhando para uma análise da subjetividade.

A proposta compreensiva, contudo, buscou a renovação da antropologia a partir de teorias da ação, da análise de subjetividades em jogo interacional, trazendo, assim, a categoria analítica das *emoções* como forma de ação antropológica (Koury, 2009; Koury & Barbosa, 2015; Kay & Svasek, 2005). A proposta processualista do fazer etnográfico, por seu turno, investiu na apresentação da subjetividade como experiência relacional singular e não replicável entre pesquisador e pesquisado, isto é, em uma linguagem interpretativa própria das humanidades e preocupada em estabelecer conexões com o teatro, a música e a literatura. Dessa maneira, o texto, a criatividade autoral e as experiências subjetivas, na vertente processualista, buscaram apresentar a alteridade como construção do "eu do pesquisador" ou dar visibilidade às narrativas do outro entendido como voz subalterna (Carvalho, 1999; Taussig, 1987).

À época, Kushner (1969) enfatizava o desafio, para a antropologia, de pensar a sociedade camponesa, a comunidade, a pequena cidade, a metrópole, a nação, as redes de interdependência entre as partes de uma civilização, a cultura da pobreza na sociedade capitalista industrial e outros temas jamais abordados pelo discurso racionalista da etnografia. Tratava-se, assim, de fazer antropologia em casa e de deparar-se com representações sociais e objetos culturais complexos. A civilização, a sociedade funcionalmente diferenciada, a modernidade, a nação e o Estado aparecem como os grandes temas que desafiam o conhecimento antropológico tradicionalmente ancorado em lidar com sociedades que se esgotam, em grande parte, na dinâmica interacional de seus indivíduos sociais.

Neste contexto, Geertz (2012), rompendo com sua formação estrutural-funcionalista parsoniana, desenvolve uma perspectiva interpretativista da cultura. A etnografia passa, então, a ser definida como um exercício de *descrição densa*, o que, posteriormente, seria confundido pelo Movimento Writing Culture como um exercício autoral sobre a alteridade e sobre si. Nas palavras de Geertz (2012: 4),

> [...] praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma "descrição densa" [...]. O que o etnógrafo enfrenta, de fato, [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem de, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividades do seu trabalho de campo [...].

Em seu diálogo com Geertz, Fortes e outros autores destacados na antropologia, Jacobson (1991) enfatiza que a etnografia, em uma proposta científica de análise compreensiva do real, não se confunde com uma mera descrição literária ou jornalística, cujo objetivo seria o de produzir efeitos estéticos para o leitor. Trata-se de uma ferramenta científica pautada em critérios de validade metodológica, coerência teórica e fidelidade às limitações da pesquisa empírica. O autor afirma, com efeito, que:

> [...] the picture of the people, society, or culture that the ethnography presents must be understood from the perspective of (1) the question or problem that it addresses, (2) the answer, explanation, or interpretation it provides, (3) the data it includes as evidence for the problem, for the interpretation, or for both, and (4) the organization of these elements (problem, interpretation, and evidence) into an argument (Jacobson, 1991: 2).

Uma etnografia, nestes termos, não corresponde a um exercício autoral sobre a alteridade ou a uma ficção persuasiva (Strathern, 1987), tal como advogaram alguns autores ligados ao Movimento Writing Culture e a uma proposta processualista de fazer etnográfico, mas a uma descrição densa, orientada teórico-metodologicamente, do que o etnógrafo observa em campo. Como produção de conhecimento científico sobre a realidade observada, o fazer etnográfico pode ser entendido como o processo de elaboração de um argumento compreensivo. Este argumento se constrói a partir de um problema, uma hipótese ou uma questão relevante, teoricamente assentada, sobre o real.

Este primeiro elemento estrutural da etnografia, o problema, aponta para a forma e o tipo de informação ou material etnografável a ser selecionado em campo, de modo que evidências e provas possam ser geradas para a interpretação, compreensão ou explicação do problema posto como objeto de pesquisa. A etnografia como argumento compreensivo, portanto, significa a disposição textual de uma descrição, e também análise, do real, que compreende a conexão de um problema proposto a uma resposta lógico-racional com base em evidências, justificativas e provas produzidas pelo pesquisador em campo.

A produção de evidências que sustentem a apreciação teórica concebida pelo etnógrafo ao problema de pesquisa está vinculada à interpretação que ele produz sobre o real, consistindo a etnografia, em síntese, em um exercício de interpretação do comportamento, da cultura e da sociedade observados. A *descrição densa*, conceito cunhado por Geertz (2012) como sinônimo da etnografia, abarca o esforço interpretativo do etnógrafo sobre o real descrito.

No entender de Jacobson (1991), o interpretativismo de Geertz elucidou o papel da interpretação na elaboração da etnografia como argumento. O próprio Geertz (2012: 4), expressando-se em relação ao fazer etnográfico como exercício teórico, de interpretação e de busca dos significados, afirma:

> acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Neste sentido, discorre Jacobson (1991: 4) sobre Geertz:

> according to Geertz, the object of ethnography as thick description is to understand the "frames of interpretation" within which behavior is classified and meaning is attributed to it. He argues (1973b:10) that this involves apprehending and depicting the "complex conceptual structures" in terms of which people behave and in terms of which that behavior is intelligible to them. Ethnography, then, is a matter of interpreting the meaning of behavior with reference to the cultural categories within which it is "produced, perceived and interpreted".

Segundo Jacobson (1991), Geertz teria pretendido não somente acessar os *quadros de interpretação* nativos a partir das práticas e dos discursos observados no exercício da etnografia, mas também compreender suas *estruturas conceituais profundas*. Geertz (2012) sintetiza os objetos a serem etnografados, no seu modelo teórico-metodológico de pesquisa, com base nos conceitos de *ethos* e *visão de mundo*, que revelam a lógica societária de um lugar como cadeias reais de interdependência e teias de significado do mundo habitado. Nas palavras do mestre da antropologia simbólica,

> na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo "ethos", enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem (Geertz, 2012: 93).

Para Jacobson (1991), o modelo de pesquisa de Geertz avançou consideravelmente no esforço de descrição densa do real observado, entendido como o esforço de interpretação dos fatos sociais a partir das categorias nativas

em que eles são produzidos e percebidos. Geertz, contudo, não teria avançado de forma tão decisiva no sentido de entender a etnografia como um argumento compreensivo que abarca possibilidades de análise.

Neste ponto, Jacobson faz questão de diferenciar as noções de descrição, interpretação e análise como termos técnicos que compreendem fases e possibilidades do empreendimento etnográfico. A descrição consiste no registro do fato social observado em sua lógica espaçotemporal e situacional de ocorrência, ao passo que a interpretação implica a compreensão deste mesmo fato social a partir do "olhar nativo".

O exercício de análise na etnografia, por sua vez, abarca as possibilidades de compreensão do comportamento, da sociedade e da cultura estudados em um nível maior de abstração. Com efeito, ao analisar um fato social em um mundo simbólico dado, o etnógrafo busca ir além do que a descrição e a interpretação do fenômeno informam sobre os *quadros de interpretação* e as *estruturas conceituais profundas* em que este se insere.

Trata-se, assim, de situar o objeto de pesquisa etnografado tanto em possibilidades diacrônicas de comparação em seu repertório simbólico nativo quanto em possibilidades de compreensão de fatos sociais classificados como semelhantes em outras sociedades e culturas. Jacobson (1991), em alusão a Fortes, não exclui do fazer etnográfico, como construção de conhecimento científico sobre a alteridade, ir além das categorias nativas para o entendimento de uma cultura, sociedade e comportamento. Nas palavras do autor, fica claro o papel da teoria na seleção do material etnografável e de sua consequente descrição, interpretação e análise a partir de categorias conceituais abstratas mobilizadas pelo etnógrafo em campo:

> the procedure in analysis, in contrast to description, is to "break up the empirical sequence and concomitance of custom and social relations and group [them]… in categories of general imports" (1970b:132). These categories are theoretically based. The task is to examine behavior in terms of these analytical categories and the relationships among them (Jacobson, 1991: 5).

Assim, por abordar uma descrição, uma interpretação e uma análise dos modelos de ação e dos modelos de realidade um indivíduo, sociedade ou cultura qualquer, a etnografia deve ser lida criticamente como um argumento científico textualmente disposto. E este argumento busca fundamentar, nas evidências linguísticas, comportamentais e ecológicas produzidas no trabalho de campo, as afirmações que compõem o modelo compreensivo do real para o problema de pesquisa.

Com base na postura interpretativista de Geertz, a perspectiva compreensiva (*Verstehende Soziologie*) das ciências sociais vem a ser redescoberta nas leituras de um Weber não mais mediado por uma leitura parsoniana, mas devidamente situado na sua tradição alemã e romântica — onde mais tarde são descobertas a filosofia social e a sociologia formal simmeliana, a sociologia figuracional eliasiana, assim como a tradição interacionista e simbólico-interacionista que se organizou a partir destas influências trazidas para os Estados Unidos por Mead, Boas e outros nomes que se destacaram na Escola de Chicago.

Neste cenário de crise se constrói a proposta de uma antropologia da prática (Ortner, 2011).[8] Na sua aproximação macro e micro — em uma perspectiva processual e de longo prazo, do social, concilia-se história e antropologia na tentativa de superar paradigmas funcionalistas e estruturalistas centrados em uma análise exterior, totalizante e reificadora do social —, a antropologia da prática se encontra em condições de oferecer ao discurso antropológico uma nova síntese que o ordene para além do estado de liminaridade, de crise de identidade e assimetria e de falhas comunicacionais entre os antropólogos, causados pela ruptura com o modelo racionalista de fazer etnográfico e pelos experimentos processualistas de análise do social e da cultura.

No entender de Ortner, somente a antropologia da prática pode integrar as três assertivas básicas da antropologia de maneira coerente: a sociedade é um produto da interação humana; a sociedade é uma realidade objetiva; o ator social é um produto do social, e psico e sociogênese constituem processos que ocorrem em paralelo e em codependência (Elias, 1993, 1994, 2000, 2011). Neste sentido, a antropologia da prática se consolida como nova tendência teórico-metodológica, tendo a antropologia das emoções como uma de suas vertentes (Koury, 2005, 2006, 2008, 2009).[9]

A oposição entre agente/ator/pessoa/*self* e prática/ação/interação/performance passou a ser o grande argumento do discurso antropológico desde então, atualizando a velha (e sempre renovada) questão da relação indivíduo–sociedade que perpassa por todo o período de estruturação das ciências sociais. A antropologia da prática inova com suas múltiplas vertentes, principalmente ao enfatizar o poder modelador da cultura ou da estrutura social como constrangimento, hegemonia ou dominação simbólica, mas não como determinação. Desta forma, busca compreender a relação dialógica e dialética entre ação humana e sistema cultural como todo integral. É patente o quanto este paradigma se organiza com base em uma releitura dos clássicos para além das fórmulas que os aprisionaram nesta ou naquela categoria.

A prática diz respeito às formas de ação de indivíduos concretos ou de tipos humanos, no interior de uma perspectiva política, conformadora do espaço societal. Estes indivíduos são socialmente motivados, construindo interesses e projetos na tensão cotidiana entre sistema e ator social. A cultura aparece como manifestação do real social e molda e modula o comportamento humano mediante constrangimentos vários: a cultura se torna *self* ao oferecer um repertório cognitivo e emocional para a ação do indivíduo social. Por outro lado, este mesmo indivíduo provoca cotidianamente rearranjos do espaço societal e da cultura, ao ressignificá-la e transformá-la.

Este entendimento do social e da cultura como fenômenos dinâmicos, construídos em processos intersubjetivos indeterminados, tensos e conflituais, foi fortemente influenciado pela retomada das leituras de Simmel (1970, 1986, 1998, 2003, 2010, 2011, 2013) a partir da década de 1970. Simmel vê o social como encontro e confrontação de subjetividades ou culturas subjetivas, cujos conteúdos emocionais e afetivos se objetificam como cultura nas mais variadas formas sociais.

Nesse confronto entre subjetividades, isto é, no processo intersubjetivo, são gerados os vínculos, sempre tensos e conflituais, negociados e vigiados entre os indivíduos. Uma vez gerados, os vínculos entre as subjetividades passam a conformar, constranger e tentar dominar as próprias subjetividades impondo possibilidades de deslocamentos legítimos, pelos próprios sujeitos que os construíram, no espaço societal. Para Simmel, a cultura emotiva e as emoções geram códigos morais, regras de confiança, linguagens e leituras de passado e futuro que possibilitam a continuidade da cultura emotiva, ou seja, do processo intersubjetivo objetificado no formato de vínculos e pertencimentos.

Simmel enfatiza, deste modo, o jogo dialético entre cultura subjetiva que se objetifica e cultura objetiva que conforma a cultura subjetiva, gerando, assim, a cultura emotiva. Esta proposta de análise do social e da cultura tem por base uma escrita reflexiva e um fazer etnográfico como objetificação participante, tal como o entendem Bourdieu (2003), Wacquant (2006) e Koury (2014).

Compartilham desta postura metodológica reflexiva largamente utilizada por autores alinhados com um fazer etnográfico compreensivo as vertentes de análise do social e da cultura influenciadas pela antropologia cultural boasiana, pela filosofia social simmeliana, pelas etnografias simbólico-interacionistas do urbano contemporâneo e pela proposta eliasiana de estudo de espaços interacionais como espaços de afetos. Na antropologia brasileira atual, a proposta compreensiva de fazer etnográfico é representada, entre outros, por autores que desenvolvem pesquisas

no campo das emoções, da moralidade e da imagem (Koury, 2005, 2006, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2014; Rezende & Coelho, 2010; Werneck, 2009, 2011).

Bourdieu (2003), ao refletir sobre a presença do pesquisador no campo, desenvolve o conceito de *objetificação participante* para assim discorrer sobre a reflexividade científica que deve caracterizar um estudo etnográfico. Para o autor, o fazer etnográfico pressupõe o exercício de controle e distanciamento das pré-noções, bem como de reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência do pesquisador em campo, de modo que estes exercícios de crítica possam redundar em conhecimentos científicos com base na objetificação da subjetividade do cientista social.

Esta proposta metodológica compreensiva de fazer etnográfico, tão claramente disposta por um autor estruturalista como Bourdieu, foi explicitada didaticamente por Jacobson (1991) e é atualmente explorada por autores como Wacquant (2006) e Koury (2014). Bourdieu, com sua *objetificação participante*, se distancia das propostas de fazer etnográfico como mero exercício autoral sobre a alteridade, em que a produção objetiva de conhecimentos e a própria possibilidade de ciência como esforço de compreensão racional do mundo são relativizadas ou mesmo negadas.

Para Bourdieu, a análise social implica uma aproximação controlada, reflexiva, de estranhamento do outro como possibilidade social de configuração de repertórios simbólicos e formas sociais. Nas palavras de Bourdieu (2003: 282),

> não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional em um meio estranho, e o objetivismo da "contemplação a distância" de um observador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetivação participante se encarrega de explorar não a "experiência vivida" do sujeito do conhecimento, mas as condições sociais de possibilidade — e, dessa forma, os efeitos e limites — dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína (tradução livre do autor).

Wacquant (2006), na esteira de Bourdieu, recusa entender a etnografia como exercício literário, condenando a *diary disease*, e se nega a reduzir a teoria à poesia. O exercício de reflexividade epistêmica constitui, para Wacquant (2006: 23), uma das marcas do projeto etnográfico de Bourdieu, que ele define como um "trabalho incessante de dessubjetivação".

Koury (2014) compartilha da noção de fazer etnográfico como objetificação participante, de modo que advoga uma postura distanciada e reflexiva do

antropólogo e etnógrafo em campo. Isto significa, em linhas gerais, que a ida a campo do pesquisador se coloca como oportunidade do exercício crítico do olhar sobre o outro a partir de pressupostos teórico-metodológicos sempre em processo de construção.

Esta proposta de fazer etnográfico como exercício compreensivo tem como contraparte uma escrita reflexiva, pautada no esforço de problematizar no texto o processo de construção interna da pesquisa antropológica. Pesquisa esta focada no entendimento da alteridade a partir de questões propostas pelo pesquisador, situado que está em uma tradição teórico-metodológica de apreensão da realidade social, sempre posta em questão no contato com o outro.

A narrativa reflexiva (Colombo, 2005) se apresenta como uma aproximação do real, ou seja, como modelo compreensivo da realidade estudada, de modo que não postula a correspondência absoluta entre texto e realidade. Por outro lado, a concepção de que a pesquisa jamais atinge um ponto final e determinante não impede que o pesquisador ouse elaborar generalizações e perspectivas de análise a partir das evidências produzidas em campo.

Este saber empiricamente constituído é explorado como um sistema aberto de símbolos, em processo contínuo de construção. Este movimento de fazer-se e refazer-se do saber antropológico gera múltiplos horizontes narrativos (Pina Cabral, 2003), em que pesquisador e pesquisado se reconhecem como semelhantes sem, contudo, abdicarem de suas diferenças culturais.

Considerações finais

Este artigo apresentou criticamente três tradições do fazer antropológico, vinculando-as, ato contínuo, a modos específicos de escrita etnográfica. Demonstrou, com base na argumentação de Peirano (2014), que um modo específico de fazer etnográfico é bem mais que um método, um simples procedimento de pesquisa, haja vista que a maneira de entender e praticar a etnografia está fortemente influenciada por escolhas teóricas do pesquisador, sendo a própria etnografia uma atividade intrinsecamente teórica.

Neste sentido, a argumentação desenvolvida apoia-se no entendimento de Peirano (1995) de que a antropologia, como proposta de reflexão acadêmica e científica sobre a realidade sociocultural de uma sociabilidade, constitui-se em um movimento de constante reencontro do saber acumulado. Com efeito, neste encontro, o *ethos* do fazer antropológico é atualizado como ideologia que norteia os pesquisadores e que operacionaliza uma comunicação entre as tradições teórico-metodológicas da antropologia.

Em síntese, os modos de fazer etnográfico aqui apresentados contribuíram para o enriquecimento da disciplina. Não se trata de entender as tradições teórico-metodológicas aqui elencadas em um *continuum* evolucionista, ou em um esforço de incluí-las em uma proposta mais ampla e final da boa forma de fazer etnográfico, mas de ampliar o entendimento de como deve ser a boa etnografia a partir da historicização dos experimentos feitos na construção do *corpus* antropológico de conhecimento.

> Boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: i) consideram a comunicação no contexto da situação (cf. Malinowski); ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica (Peirano, 2014: 386).

Nessas palavras de Peirano, por fim, pode-se perceber influências das perspectivas racionalistas, processualistas e compreensivas de análise do social e da cultura para a construção de um texto etnográfico bem-sucedido.

Recebido em: 10/08/2015
Aprovado em: 29/03/2016

Raoni Borges Barbosa é aluno de doutorado em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, mestre e especialista em antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Possui graduação em ciências sociais pela Universität Osnabrück. Trabalha na área de antropologia e sociologia das emoções e antropologia e sociologia da moralidade. É pesquisador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, da UFPB. É editor assistente da *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* desde 2014. Tem experiência nas áreas de antropologia e sociologia, com vários artigos em revistas especializadas e apresentações em congressos acadêmicos nacionais e internacionais.

Notas

1. Em 1578, Jean de Léry publica *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, onde relata sua experiência de permanência na baía do Rio de Janeiro entre 1556 e 1558 (Certeau, 1982).

2. Weber (1922), em oposição à ontologia e à epistemologia racionalistas de Durkheim e de Malinowski, postula que a realidade social deve ser apreendida diferentemente das dimensões físico-químicas e biopsíquicas da existência, ou seja, não como dados independentes e exteriores ao sujeito que os observa e os analisa, mas como ações sociais no âmbito de comunidades de sentido historicamente datadas e, por isso, portadoras de amplos significados. Com base nos postulados de neutralidade axiológica e distanciamento crítico do pesquisador em relação ao fenômeno social estudado, Weber constrói a noção de método compreensivo, cujo interesse é extrair sentido das ações sociais. Trata-se, portanto, de uma proposta histórico-hermenêutica de ciência social e cultural (Habermas, 1968).

3. A antropologia simbólica de Turner tinha como preocupação maior as formas de operar da sociedade de uma perspectiva racionalista, em que os símbolos são vistos como operadores no processo social, deslocando os atores de um *status* a outro e vinculando-os às normas sociais.

4. Estranhamente, Ortner (2011) reconhece em Lévi-Strauss somente as influências de Marx, Freud e da linguística, quando seu modelo de alta abstração, exterior, totalizante e reificador do social, em que a diversidade fenomênica da vida coletiva e mesmo psíquica resultaria da combinação de princípios simples subjacentes às estruturas das mesmas, está situado claramente na tradição da Escola Sociológica Francesa. Lévi-Strauss, com efeito, trabalha *com* conceitos como gramática universal da cultura, a partir do princípio de oposição binária apresentando por Durkheim ao tratar da religião como fonte das categorias de pensamento e entendimento da cosmologia de uma sociabilidade dada. A cultura, em última análise, constitui um sistema de classificação.

5. Para uma discussão mais abrangente sobre o tema, ver: Bhabha, 1992, 1994; Carvalho, 1999; Clifford & Marcus, 1986; Crapanzano, 1986; Das, 2007; Fabian, 1983; Fischer, 1986; Geertz, 1988; Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986; Rabinow, 1986; Rosaldo, 1986; Said, 1979; Taussig, 1987.

6. A discussão sobre a impossibilidade de apreensão e compreensão reflexiva da alteridade radical foi bastante importante para o movimento Writing Culture, nos anos 1980, nos Estados Unidos. Este movimento, que contou com autores e intelectuais como Vicent Capranzano, George Marcus, James Clifford, Renato Rosaldo, Michel Fischer e Paul Rabinow, entendia a antropologia como exercício autoral sobre o outro e sobre as experiências de campo, de modo que seus experimentos conduziram o modo processualista de fazer etnográfico ao extremo da criatividade e literariedade. Neste sentido, ver a discussão de Fabian (1983) sobre a crise epistemológica e hermenêutica que marca o segundo deslocamento da antropologia nos Estados Unidos.

7. Aqui aparece uma vez mais a radicalidade do Movimento Writing Culture em seu primeiro momento, quando o próprio conceito de cultura se reduzia a uma dimensão linguística e textual.

8. O conceito de prática abrange as noções de ação social que articulam a tensão e a indeterminação nas relações entre indivíduo e sociedade. Enfatiza, deste modo, os fenômenos da contingência, do conflito e da criatividade no social entendido como jogo e rede de relações, em um processo dinâmico e criativo de fazer-se e refazer-se nos processos intersubjetivos de construção de sentidos. Ao apontar o social e a cultura como fenômenos complexos e indeterminados, o conceito de prática traz uma proposta metodológica compreensiva, e não explicativa ou meramente intimista e autoral, do real observado.

9. A antropologia das emoções faz parte do movimento de ruptura epistemológica vivenciada nos Estados Unidos dos anos 1970. Esta proposta teórico-metodológica opera com a categoria emoções como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo e sociedade deve ser encarada. Constitui um caminho pautado na observação da ação social individual, do *self* (do "Eu" inserido em teias de significado e redes de interdependência) e das emoções que perfazem a interação entre os atores de uma sociabilidade. A antropologia das emoções se fundamenta na observação e análise da cultura emotiva de um espaço interacional. Dentro desta proposta, que busca observar e compreender a constituição social dos *selves* no âmbito dos jogos de ordens sociais reais que se inter-relacionam de forma complexa, as redes de interdependência negociadas entre os atores sociais nela implicados se constroem historicamente e engendram uma cultura emotiva. Os medos, a vergonha, a raiva, a ira, a alegria, a amizade, a angústia, a insegurança, a melancolia, a pertença e outros constituem vínculos sociais reais no formato de díades, tríades e multidões, de acordo com Simmel, que se alinham cotidianamente a partir das subjetividades como unidades interacionais. O fenômeno das emoções aponta para as tensões no espaço societal, enquanto subjetividades que se encontram e se rearranjam como conteúdos simbólicos segundo códigos de ação específicos por eles produzidos. As emoções revelam a relação entre indivíduo e sociedade de uma figuração (Elias, 1993, 1994, 2000; Elias & Scotson, 2011), sociabilidade (Simmel, 1970, 1986, 1998, 2003, 2010, 2011, 2013) ou ordem social (Goffman, 1988, 1998, 2010, 2012a, 2012b, 2014).

Referências

BARTH, Frederik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George & ALLUM, Nicholas C. 2005. "Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: evitando confusões". In: Martin Bauer & George Gaskell. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes.

BHABHA, Homi. 1992. "The world and the home". *Social Text*, 31/32:141-153.

______. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.

BOURDIEU, Pierre. 2003. "Participant objectification". *Journal of Royal Anthropology Institute*, 9(2):281-294.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 1988. "A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, (21):133-157.

______. 1989. "Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes". *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, (27):3-50.

CARVALHO, José Jorge de. 1999. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Série Antropologia*, (261):1-30.

CERTAU, Michel de. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CLIFFORD, James & MARCUS, E. George (Orgs.). 1986. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COLOMBO, Enzo. 2005. "Descrever o social: a arte de escrever a pesquisa empírica". In: Alberto Melucci (Org.). *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis: Vozes. pp. 265-288.

CRAPANZANO, Vincent. 1986. "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description". In: James Clifford & E. George Marcus (Orgs). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DAS, Veena. 2007. *Life and word: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

DURKHEIM, Émile. 2007. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar. v. 2.

______. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

______. 2011. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar. v. 1.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FABIAN, Johannes. 1983. *The time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 3(3):155-161.

FISCHER, Michael M. J. 1986. Ethnicity and the post-modern arts of memory. In: James Clifford e E. George Marcus (Orgs.). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and lives: the anthropologist as author*. Standford: Standford University Press.

______. 2012. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: ______. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. pp. 3-24.

GIUMBELLI, Emerson. 2000. "Para além do 'trabalho de campo': reflexões supostamente malinowskianas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(48):91-107.

GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara.

______. 1998. "Footing". In: Branca Telles Ribeiro & Pedro M. Garcez (Orgs.). *Sociolingüística interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso*. Porto Alegre: AGE. pp. 11-15.

______. 2010. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes.

______. 2012a. *Ritual de interação*: *ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.

______. 2012b. *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes.

______. 2014. "Sobre o resfriamento do Marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, 13(39):269-286.

GOLDMAN, Marcio. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, 46(42):445-476.

______. 2005. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, 13(13):149-153.

HABERMAS, Jürgen. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARTLEY, Eugene L. & HARTLEY, Ruth E. 1970. "Status" social e papel social. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni. *Homem e sociedade*. 5. Ed. São Paulo: Nacional.

JACOBSON, David. 1991. *Reading ethnography*. Albany: State University of New York Press.

KAY, Milton & SVASEK, Maruska. 2005. *Mixed emotions: anthropological studies of feeling*. Oxford; New York: Berg.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2005. *Medos corriqueiros e sociabilidade*. João Pessoa: GREM; EdUFPB.

______. 2006. *O vínculo ritual*. João Pessoa: EdUFPB.

______. 2008. *De que João Pessoa tem medo? Uma abordagem em antropologia das emoções*. João Pessoa: EdUFPB.

______. 2009. *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: CRV.

______. 2010a. "Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade". *Sociologias*, 25(12):286-311.

______. 2010b. "Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens". *Etnográfica*, 12(1):27-58.

______. 2014. "Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade". *Etnográficas,* 18(3):521-549.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro & BARBOSA, Raoni Borges. 2015. Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil. Cadernos do GREM, 7.

KUSNHER, Gilbert. 1969. "The anthropology of complex societies". *Biennal Review of Anthropology*, 6:80-131.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

MARCUS, George E. 1986. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: James Clifford & E. George Marcus (Orgs). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

MARCUS, George E. & FISCHER, Michael M. 1986. *Anhthropology as cultural critique – an experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

ORTNER, Sherry B. 2011. "Teoria na antropologia desde os anos 60". *Mana*, 17(2):419-466.

PEIRANO, Mariza. 1995. "Onde está a antropologia?" *Mana*, 3(2):67-102.

______. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, 20(42):377-391.

PINA CABRAL, João de. 2003. "Semelhança e verossimilhança: horizontes da narrativa etnográfica". *Mana*, 9(1):109-122.

RABINOW, Paul. 1986. Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology. In: James Clifford & George E. Marcus (Orgs.). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

REZENDE, Claudia & COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

ROSALDO, Renato. 1991. *Culture and truth: the remaking of social analysis.* Boston: Beacon Press.

SAID, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.

SANTOS, Boaventura Souza. 2006. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez.

SILVA, Hélio R. S. 2009. "A situação etnográfica: andar e ver". *Horizontes Antropológicos*, 15(32):171-188.

SIMMEL, Georg. 1970. "O indivíduo e a díade". In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). *Homem e sociedade*. 5. ed. São Paulo: Nacional. pp. 128-135.

______. 1986. "La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad". In: ______. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza. pp. 741-807.

______. 1998. "O conceito e a tragédia da cultura". In: Jessé Souza & Berthold Öelze (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: EdUnB. p. 77-105.

______. 2003. "Fidelidade: uma tentativa de análise sócio-psicológica". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2(6):513-519.

______. 2010. "Gratidão: um experimento sociológico". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 9(26):785-804.

SIMMEL, Georg. 2011. "O conflito como sociação". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 10(30):569-574.

______. 2013. "A tríade". In: Maria Claudia Coelho (Org. e trad.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ. pp. 45-74.

STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of context: the persuasive fictions of anthropology [and comments and replay]". *Current Anthropology*, 28(3):251-281.

TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism, and the white man: a study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.

WEBER, Max. 1922. *Wissenschaft als Beruf*. Vortrag.

WINCH, Peter. 1979. "Para compreender a uma sociedade primitiva". *Alteridades*, 1(1):82-101.

WACQUANT, Löic. 2006. "Seguindo Pierre Bourdieu no campo". *Revista Sociologia Política*, 26:13-29.

WERNECK, Alexandre. 2009. *O invento de Adão: o papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

______. 2011. "O egoísmo como competência: um estudo de desculpas dadas nas relações de casal como forma de coordenação entre bem de si e moralidade". *Revista de Antropologia*, 1(54):133-190.

Resumo

Este artigo discute o fazer etnográfico como atividade central da antropologia. Se, por um lado, a etnografia significa o método ou o procedimento consolidado e quase definidor da produção científica de conhecimentos antropológicos, por outro, há um conjunto de perspectivas e tradições do fazer etnográfico cujas especificidades se assentam em escolhas teórico-metodológicas relevantes para o desenvolvimento e a produção de evidências de uma pesquisa. A argumentação desenvolvida se apoia no entendimento de que a antropologia se constitui em um movimento de constante reencontro do saber acumulado. Neste encontro, o *ethos* do fazer antropológico é atualizado como ideologia que norteia os pesquisadores e que operacionaliza uma comunicação entre as mais distintas tradições teórico-metodológicas da antropologia.

Palavras-chave: etnografia, tradições antropológicas, escrita racionalista, escrita processualista, escrita reflexiva.

Abstract

This article discusses ethnography as a central activity of anthropology. Ethnography means the method or the consolidated procedure in the scientific production of anthropological knowledge; however, there is a set of perspectives and traditions of ethnographic enterprise models, whose specificities are based on theoretical and methodological choices relevant to the development and production of scientific evidence. The argument of this article is based on the understanding that anthropology constitutes a movement of constant revisiting the accumulated knowledge. In this movement, the ethos of anthropology becomes an ideology that guides researchers and facilitates the communication between the several theoretical and methodological traditions of anthropology.

Keywords: ethnography, anthropological traditions, rationalist writing, processual writing, reflexive writing.